



**You have downloaded a document from  
RE-BUS  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Zło - dramat ludzkiej wolności w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara

**Author:** Jakub Szwarczyński

**Citation style:** Szwarczyński Jakub. (2012). Zło - dramat ludzkiej wolności w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara. "Teologia w Polsce" (2012, nr 2, s. 141-161).



Uznanie autorstwa - Bez utworów zależnych Polska - Ta licencja zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu zarówno w celach komercyjnych i niekomercyjnych, pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

Jakub Szwarczyński<sup>1</sup>  
WTL UŚ, Katowice

## ZŁO – DRAMAT LUDZKIEJ WOLNOŚCI W UJĘCIU HANSA URS VON BALTHASARA

Rola człowieka na scenie świata ma ogromne znaczenie. Właśnie dlatego Hans Urs von Balthasar, pisząc *Teodramatykę*, poświęcił mu sporo uwagi, zwłaszcza kwestii ludzkiej wolności, możliwości wyboru i reakcji człowieka na otrzymany dar wolności. Analizując poglądy Balthasara, można znaleźć odpowiedź na jeden z najtrudniejszych problemów teodycei, jakim jest obecność zła w świecie stworzonym przez dobrego Boga.

Zło istnieje. Chrześcijaństwo, które głosi prawdę o zbawieniu, musi się z nim mierzyć wciąż na nowo. Jest to tym bardziej ważne, że protest przeciwko złu jest często źródłem ateizmu, a ten z kolei „należy zaliczyć do najpoważniejszych zjawisk naszych czasów i poddać dokładniejszemu badaniu”<sup>2</sup>.

### TRÓJCA HISTORIOZBAWCZA JEST TRÓJCĄ IMMANENTNĄ

Świat, w którym obecne jest zło, nie ma przypadkowej struktury. Został stworzony przez Trójjedynego Boga. Dlatego też analiza tajemnicy Trójcy Świętej pozwala lepiej zrozumieć naturę świata. Jest ona możliwa dzięki Jezusowi z Nazaretu. To On, z jednej strony, wskazuje na Ojca, a z drugiej – na Ducha Świętego. „Tylko w takim odniesieniu Jezus chce występować jako «prawda»: jako objawienie Ojca, które w Synu osiągnęło doskonałość i które nadto nie chce być tylko oglądane z zewnątrz, jako neutralne, lecz domaga się przeniknięcia w świętą sferę Ducha”<sup>3</sup>. A zatem dzięki Jezusowi można jednocześnie wyróżnić Trzech. „Jezus pochodzący od Ojca jest inny niż On; podobnie Duch posłany przez Syna

<sup>1</sup> Jakub Szwarczyński (ur. w 1986 roku w Gliwicach), mgr lic., doktorant w Zakładzie Teologii Dogmatycznej Wydziału Teologicznego UŚ w Katowicach; e-mail: jakszw@op.pl

<sup>2</sup> Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, 19.

<sup>3</sup> H. Urs von Balthasar, *Teodramatyka*, II/2: *Osoby w Chrystusie*, przeł. W. Szymona, Kraków 2009, s. 476 [dalej: TD II/2].

i Ojca jest także Innym<sup>74</sup>. Wyróżnianie wielu podmiotów w Bogu jest możliwe tylko i wyłącznie pod warunkiem wychodzenia z przesłanki zachowań i postawy Chrystusa. „Trójca jest otwarta i dostępna tylko w Nim”<sup>75</sup>. W Jezusie Chrystusie ukryty Bóg może wychodzić z ukrycia i to nie tylko częściowo, ale w całej swojej głębi, w takiej mierze, w jakiej Jezus objawia się jako Syn Ojca<sup>6</sup>, jednocześnie nie przestając być Bogiem ponad wszystkim. Jeżeli Ojciec, który jest Boską Zasadą, objawił się rzeczywiście i w całej pełni we wcielonym Synu, „znaczy to, że święta Tajemnica została bez najmniejszej wątpliwości ukazana i obwieszczona, nie tracąc niczego ze swojej tajemniczości, ponieważ koniecznym warunkiem przeniknięcia tej tajemnicy jest inicjacja, dar Ducha «oczy wiary»”<sup>77</sup>. Tym samym dzięki wierze możliwa staje się refleksja na temat Boga i Jego wewnętrznego, trynitarnego życia, które zdaniem Balthasara ma charakter kenotyczny.

## WEWNĘTRZNE ŻYCIE BOGA

Obecność „kenozy” we wnętrzu Trójcy stanowi podstawę i warunek zaangażowania się Boga w ramach historii zbawienia. Dotyczy ona wszystkich Osób Trójcy. Każda przeżywa ją w sposób sobie właściwy.

Ojciec jest ruchem oddania. Nie można o Nim myśleć jako o istniejącym przed samooddaniem. „Samowypowiedź Ojca w zrodzeniu Syna można określić jako pierwszą wszystko obejmującą, wewnątrztrynitarną «kenozę», ponieważ w Nim [tj. zrodzeniu] Ojciec pozbywa się swojego Bóstwa i przekazuje je Synowi: On nie dzieli się z Synem, lecz wszystko swoje daje Synowi: «Wszystko Twoje jest moje» (J 17,10)”<sup>78</sup>. Jednakże to samooddanie nie jest utratą samego siebie, lecz jest niejako śmiercią, kenozą, unізieniem, które obecne jest w każdej miłości<sup>9</sup>. Udzielenie się Boga jest wydarzeniem absolutnej miłości, które polega na oddaniu samej siebie, a nie na oddaniu czegoś tylko. To właśnie jest źródłem jej szczęśliwości. Pojawia się tu jednak pewne ryzyko. „To, że Bóg (jako Ojciec) może oddać swoje Bóstwo, i to tak, że Bóg (jako Syn) nie otrzymuje go jako pożyczki, lecz posiada je w sposób «współistotny», odsłania niepojęte i niewyrażalne «oddzielenie» Boga od Niego samego. Każde możliwe (właśnie dzięki temu) rozdzielenie, bez względu na to, jak byłoby mroczne i gorzkie, może dokonać się jedynie w tym właśnie

<sup>4</sup> E. Piotrowski, *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 1999, s. 106.

<sup>5</sup> TD II/2, s. 478.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 476.

<sup>7</sup> Tamże, s. 477.

<sup>8</sup> H. Urs von Balthasar, *Theodramatki*, III: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980, s. 300n., cyt. za: E. Piotrowski, *Teodramat*, s. 108 [dalej: TD III].

<sup>9</sup> Por. E. Piotrowski, *Teodramat*, s. 108.

boskim oddzieleniu”<sup>10</sup>. W rzeczywistym i absolutnym oddzieleniu Ojca i Syna mieści się otchłań, od której silniejsza jest miłość oddania, właśnie dzięki temu usytuowaniu. Samooddanie jest istotą Boga. Ojciec objawia siebie w ten sposób, dając siebie bez reszty Synowi, niczego nie zatrzymując i jednocześnie nie tracąc siebie. Rezygnując z siebie, Ojciec rodzi współistotnego Syna, który odpowiada na obdarowanie wiecznym dziękczynieniem wobec Ojcowskiego źródła. Boski akt, z którego pochodzi Syn, zakłada nieskończony dystans. „Dystans i bliskość tworzą w Bogu relację potęgującą”<sup>11</sup>. Od wielkości dystansu pomiędzy Osobami zależy wielkość Ich jedności. „W prawdziwej miłości kochający nie są ze sobą sklejeni, lecz zachowują dystans, który jest konieczny, by widzieć siebie w całej pełni i w pełni móc się spotkać”<sup>12</sup>.

Prawdziwe synostwo może być uzasadnione jedynie przez naturalne (czyli wynikające z natury) i odwieczne zrodzenie. Syn na akt zrodzenia przez Ojca odpowiada całkowitym darem z siebie. Nie mógłby być współistotny Ojcu inaczej jak tylko w totalnej rezygnacji z siebie. Dziękczynienie (*eucharistia*) Syna jest bezinteresowne i wielkoduszne. Jest ono wiecznym „tak”, wypowiedzianym wobec faktu bycia obdarowanym przez Ojca. „Jest to «tak» odpowiedzi na płynącą z miłości pierwotną «kenozę» Ojca [...]”<sup>13</sup>. Jako Bóg, Syn musi być równy Ojcu, mimo że pochodzi od Niego. „A ponieważ Ojciec wyraził w Synu całą swą miłość, która niczego sobie nie zostawia, Syn jest doskonałym obrazem Ojca mającym możliwość odzwierciedlania pod każdym względem daru Ojca w Jego stworzeniu, daru, którego Ojciec nie może sam odzwierciedlić, ponieważ wszystko oddał Synowi i jedyną rzeczą, jaką może uczynić, jest danie światu tego wszystkiego, «bez oszczędzania czegokolwiek»”<sup>14</sup>. Syn nie może być współistotny Ojcu inaczej jak tylko poprzez pełne uczestnictwo w samowypłaszczeniu Ojca.

Wewnątrztrynitarna kenoza dotyczy wszystkich Osób Trójcy Świętej, także Ducha Świętego. „Tu objawia się nieskończona wszechmoc Boga i zarazem Jego niemoc, ponieważ On nie może być inaczej Bogiem jak tylko w tej wewnątrztrynitarnej kenozie”<sup>15</sup>. Duch Święty godzi się na to, by być nieustannie pochodzącym od Ojca i Syna, oraz pragnie, by tak było. Duch Święty, „jako tchnienie jednej miłości Ojca i Syna, jest przejawem Ich jedynej wolności – niejako obiektywizacją Ich podmiotowości – ale właśnie przez to jest obiektywnym świadkiem Ich odrębności w jedności czy jedności w odrębności”<sup>16</sup>. Jest On również tym, który

<sup>10</sup> TD III, s. 302, cyt. za: E. Piotrowski, *Teodramat*, s. 108.

<sup>11</sup> E. Piotrowski, *Teodramat*, s. 117.

<sup>12</sup> A. von Speyr, *Die Welt des Gebetes*, Einsiedeln 1951, s. 58, cyt. za: E. Piotrowski, *Teodramat*, s. 117.

<sup>13</sup> M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, Poznań 2002, s. 403 [dalej: ChrPDP].

<sup>14</sup> TD II/2, s. 488.

<sup>15</sup> E. Piotrowski, *Teodramat*, s. 109.

<sup>16</sup> TD II/2, s. 178.

zachowuje otwarty dystans pomiędzy Ojcem i Synem i jednocześnie spina go „boską klamrą”<sup>17</sup>. Jest gwarantem nieskończonego dystansu pomiędzy Nimi (co jest warunkiem miłości) i jednocześnie ten dystans przekracza (por. 1 Kor 2,10). Jako „My” Ojca i Syna, Duch Święty pieczętuje swoją Osobą identyczną w Ojcu i Synu samorezygnację, nie chce być sam dla siebie, ale pragnie być jedynie samym objawieniem oraz obdarowaniem miłością pomiędzy Ojcem i Synem<sup>18</sup>.

## WOLNOŚĆ NIESKOŃCZONA

Jezus Chrystus objawił nie tylko Trójosobowość Boga. Dzięki Niemu możliwa jest także refleksja na temat Wolności Nieskończonej, rozumianej jako osobowe dysponowanie sobą samym. I chociaż już filozofia i Stary Testament ją przygotowywały, podejmując liczne wątki, to ostatecznie pełna refleksja pojawiła się wraz z Nowym Testamentem.

Objawienie pokazuje, że Bóg jest wolny nie tylko w swoim samo-posiadaniu i rozporządzaniu sobą, lecz może z tej samej racji rozporządzać swym bytem w sposób wolny w celu dawania siebie samego. „Jako Ojciec daje swą boskość Synowi, a wraz z Synem udziela jej Duchowi Świętemu”<sup>19</sup>. Z samo-określenia wolności absolutnej wynika, że absolutna wolność samo-posiadania chce być darem bezgranicznym, zgodnie ze swoją nieskończoną naturą. Bez tego daru nie byłaby sobą. „Ojciec, który rodzi Syna, w żadnym razie nie «zatraca się» w tym akcie, nie staje się czymś innym, po to, by móc się dopiero w tym «odnaleźć»; już jako dający się jest On *od wieków* sobą samym. Także Syn jest zawsze sobą jako przez Niego rodzony, a pochodzący Duch jest od wieków sobą, przez to że swoje «Ja» rozumie jako «My» Ojca i Syna i tę swą «ekspropriację» uznaje za swoje *proprissimum*”<sup>20</sup>. Tę tajemnicę Boga objawił Chrystus – do szczęścia wolności absolutnej należy dawanie siebie samego, a nie tylko nieskończone samo-posiadanie w nieskończonej rzeczywistości. Na płaszczyźnie ludzkiej Balthasar dostrzega tu tożsamość „mieć” i „oddać”, bogactwa i ubóstw<sup>21</sup>. Bogactwo nie uprzedza ubóstwa, w przeciwnym wypadku Ojciec przed zrodzeniem Syna istniałby najpierw dla siebie samego, co postulował arianizm bazujący na platonizmie. Podobnie ubóstwo nie uprzedza bogactwa, Bóg nie musi wejść w tryby procesu trynitarnego, aby zaistnieć jako Bóg, jak tego chciał idealizm.

<sup>17</sup> Por. E. Piotrowski, *Teodramat*, s. 110.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 111.

<sup>19</sup> H. Urs von Balthasar, *Teodramatyka*, II/1: *Człowiek w Bogu*, przeł. W. Szymona, Kraków 2006, s. 244 [dalej: TD II/1].

<sup>20</sup> Tamże. Balthasar dodaje w tym miejscu jeszcze, że „tylko ten, kto to rozumie, może być wolny od mechanizmu heglowskiej dialektyki”.

<sup>21</sup> Por. tamże.

„Wolność absolutna domaga się z konieczności istnienia w niej jakby *nieskończonych przestrzeni wolności*, po to by wymiana między boskimi «Hipostazami» dokonywała się bez sprowadzania wszystkiego do zwartej, niedopuszczającej powietrza jedności”<sup>22</sup>. Akt, przez który Ojciec daje samego siebie, domaga się swojej własnej przestrzeni wolności; tak samo akt, przez który Syn otrzymuje siebie od Ojca i Jemu na powrót oddaje, potrzebuje swojej przestrzeni; podobnie jest z aktem, przez który pochodzi Duch Święty, ukazujący, poświadczający i wzbudzający najgłębszą wzajemną miłość Ojca i Syna. Zachowanie odrębności jest konieczne, mimo że wymiana jest tak głęboka. „Aktom, przez które dokonuje się wymiana, musi przysługiwać pewnego rodzaju nieskończone «trwanie» i nieskończona «przestrzeń», jest to bowiem warunek rozwoju życia w *communio* i wzajemności”<sup>23</sup>. Ojciec wypowiada swoje Przedwieczne Słowo-Syna od wieków, a On nigdy mu tej czynności nie przerywa, tak samo Duch Święty, który pochodzi w Bogu, po to, by się okazać wspólnym Duchem Ojca i Syna. Wolność absolutna musi mieć zapewniony obszar, na którym się rozwija, nawet jeżeli należy wykluczać wszelkie czasowe „wcześniej” czy „później”, tak bowiem jest w każdym wydarzeniu szczęścia i miłości. Balthasar przestrzega przed śmiertelnym dla człowieka przekonaniem, że wszystko jest tutaj z góry określone, czy naprzód poznane<sup>24</sup>. Sytuacja taka niszczyłaby radość oczekiwania, nadziei i szczęścia wypełniającego człowieka, radość wzajemnego obdarzania i ciągle nowego odnajdywania siebie w drugim oraz otrzymywania od niego pełni darów i wreszcie (ponieważ mowa jest o Bogu) uznania daru Bożego i wzajemnej adoracji. Powołując się na Adrienne von Speyr, Balthasar wyjaśnia: „Adoracja – ponieważ tutaj Bóg staje naprzeciw Boga, dopełnienie – ponieważ Bóg może od Boga oczekiwać wszystkiego”<sup>25</sup>. Można tutaj mówić także o wzajemnej prośbie, ponieważ Hipostazy w Bogu mają tę samą wolność i wszechmoc. To, że natura Boża cała jest określona sposobami Bożego bytowania, a nie znajduje się we wspólnym posiadaniu Hipostaz, jest dla Balthasara momentem absolutnie pozytywnym tych różnicowań<sup>26</sup>. „Ta natura istnieje jako posiadana, a zarazem dawana, i nie można powiedzieć, że dana osoba jest bogata jako posiadająca, a uboga jako dająca, ponieważ pełnia szczęśliwości polega dopiero na dawaniu i na przyjmowaniu daru i samego darującego”<sup>27</sup>.

W Bogu zawsze obecna będzie koincydencja całkowitej wzajemnej przejrzystości i coś w rodzaju nienaruszalnej osobistej „tajemnicy”, z racji tego, że boskie hipostazy pochodzą od siebie i są wzajemnie całkowicie dla siebie otwarte (nawet Pierwszy Początek – Ojciec), mimo że są między sobą niewymienne, w Boskim dialogu, wymianie. Najgłębsze współprzenikanie jest możliwe dlatego, że osobowe

<sup>22</sup> Tamże, s. 244-245.

<sup>23</sup> Tamże, s. 245.

<sup>24</sup> Por. tamże.

<sup>25</sup> A. von Speyr, *Die Welt des Gebetes*, s. 25, cyt. za: TD II/1, s. 245.

<sup>26</sup> Por. TD II/1, s. 245.

<sup>27</sup> Tamże.

sposoby istnienia wprowadzają największe wyobrażalne wzajemne przeciwstawienie, a zatem jednej Osoby nie można sprowadzić do drugiej. „Każda jedna Osoba jest na sposób Boski tak samo absolutnie wolna, jak pozostałe, mimo iż są w tym określone przez *ordo processionis* i przez ich trynitarną jedność”<sup>28</sup>. Nie można przewidzieć, w jaki sposób Syn „posłuży się” boską wolnością do wzbudzania myśli i czynów miłości. Ojciec może tej jedynej wolności nadać formy najbardziej zaskakujące i przewyższające wszelkie wyobrażenia, podobnie uczynić może Syn i Duch Święty, skoro są z Nim współlistotni. Hipostazy w Bogu poznają się oraz współprzenikają (*perychoreza*) w takim stopniu, w jakim każda otwiera się w całkowitej wolności przed drugą. Jednakże poznawanie drugiej nie oznacza panowania nad nią, ponieważ istnienie każdej z nich jest odniesieniem do drugiej<sup>29</sup>.

Zgłębianie tajemnicy Trójcy Świętej ma zasadnicze znaczenie w zrozumieniu struktury świata stworzonego. Tego, dlaczego jest w nim obecne zło. Ma ono również znaczenie w pojęciu natury wolności skończonej i możliwości jej wyboru.

## NATURA ŚWIATA STWORZONEGO

Chrystus, objawiając prawdę o Bogu, objawił także, przez analogię, prawdę o stworzeniu. Wszechświat jest dziełem całej Trójcy, która tworzy go w mądrości oraz w dobroci swojej istoty. „Ale akt stworzenia odzwierciedla porządek wewnątrztrynitarnych pochodzeń. Ojciec stwarza świat poprzez swoje odwieczne Słowo, które jest Jego Synem, i przez miłość, która jest Duchem Świętym”<sup>30</sup>. Świat stworzony z Boga jest cały w Bogu pomimo swojej prawdziwej stworzoności. Nie może być poza Bogiem, dlatego że nie ma żadnego „poza”<sup>31</sup>. „Miejscem świata jest nieskończona przestrzeń pomiędzy boskimi Osobami”<sup>32</sup>. Balthasar przestrzega przed mówieniem o tym, że Bóg sam w sobie utworzył nicość, aby stworzyć świat – jego zdaniem taka idea jest całkowicie antropomorficzna. „Skoro ta nicość jest właśnie niczym, nie wymaga stworzenia”<sup>33</sup>. Balthasar odrzuca także pojęcie nicości rozumianej jako „ograbienie”. Nie zgadza się również na ideę *zimzum*, czyli pojęcie nicości, będące próżnią w Bogu. Stworzenie musi ostatecznie mieć swoje miejsce wewnątrz trynitarnych relacji<sup>34</sup>. Zrodzenie Syna przez Ojca jest wzorem, a także możliwością dla każdego innego „zrodzenia”. Syn jest *mundus*

<sup>28</sup> Tamże, s. 246.

<sup>29</sup> Por. tamże.

<sup>30</sup> E. Piotrowski, *Teodramat*, s. 118.

<sup>31</sup> Por. tamże.

<sup>32</sup> J. O'Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, przeł. A. Wałęcki, Kraków 2005, s. 101.

<sup>33</sup> Por. TD II/1, s. 252.

<sup>34</sup> E. Piotrowski, *Teodramat*, s. 119.

*archetypus* wszystkiego, co Bóg może stworzyć, jak twierdził Bonawentura<sup>35</sup>. „Zrodzenie mające miejsce w świecie jest niedoskonałym naśladownictwem tego «pierwszego» zrodzenia, w którym zrodzony w doskonały sposób otrzymuje istotowo tę samą naturę”<sup>36</sup>. Odnosi się to także do Ducha Świętego. Pochodzenie świata odzwierciedla w sposób niedoskonały doskonałość boskiej natury i kieruje ku miłości jako zasady wolnego obdarowywania. Dlatego, zdaniem Balthasara, w Bogu musi istnieć Osoba, która pochodzi na sposób miłości, jest nią Duch Święty. Zrodzenie Syna wyraża również całą moc stwórczą, a więc wszystko, co Bóg może uczynić<sup>37</sup>. „Natomiast miłość Ojca skierowana ku Synowi jest fundamentem wszelkiej miłości, jaką Bóg kieruje ku stworzeniu. Dlatego też Duch Święty, będący miłością Ojca i Syna, jest także miłością Boga do stworzenia”<sup>38</sup>. Tylko odwiecznemu wydarzeniu boskiego bytu może być przyporządkowane stawianie się świata, gdyż jest ono jego odbiciem.

Po odpowiedzi na pytanie, *gdzie* jest miejsce dla stworzenia świata, Hans Urs von Balthasar zastanawia się nad problemem, „*jaki* właściwie świat Bóg zamierzał stworzyć”<sup>39</sup>. Na te pytanie, jego zdaniem, pewną i dokładnie oznaczoną drogę wskazuje Pismo Święte. „Świat został stworzony w Synu «jako odbłask chwały» Boga i «odbicie Jego istoty» (Hbr 1,3)”<sup>40</sup>. Jezusa Chrystusa można uważać za jedyną „ideę”, która wszystko ogarnia, umożliwia i dopełnia, ponieważ ludzkość została wybrana „przed założeniem świata” (Ef 1,4) i przez Jezusa Chrystusa została przeznaczona na przybranych synów, na końcu czasu natomiast wszystko zostanie zjednoczone w Nim jako Głowie (Ef 1,10), tak aby Chrystus miał we wszystkim pierwszeństwo, był nad wszystkim i wszystkie rzeczy miały podstawę w Nim<sup>41</sup>. Syn Boży jest przyczyną wzorcową i celową, jak również przyczyną sprawczą świata. Do tej roli „idei”, zdaniem Balthasara, predestynują Go nie trzy wymienione, czysto formalne cechy, ale Jego miejsce w Trójcy. „On jest przecież pierwszym, który wszystko otrzymuje, On następnie, we wspólnym z Ojcem tchnieniu Ducha, okazuje swe absolutne przyłgnięcie, daje odpowiedź i współdziała. Jako Bóg, jest Wolnością Nieskończoną, wieczną; jako Syn Ojca, jest tą wolnością w *tropos* (na sposób) gotowości, przyjmowania, otrzymywania, posłuszeństwa, a tym samym – odpowiedniości, możliwości bycia Słowem, Obrazem, przejawem”<sup>42</sup>. A zatem tylko Syn może być przyczyną i celem świata i tylko On może decydować o całym jego rozwoju. Balthasar przestrzega przed powielaniem

<sup>35</sup> Por. H. Urs von Balthasar, *Teologika*, II: *Prawda Boga*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2004, s. 154 [dalej: TL II].

<sup>36</sup> E. Piotrowski, *Teodramat*, s. 119.

<sup>37</sup> Por. tamże.

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> TD II/1, s. 250.

<sup>40</sup> Tamże, s. 254.

<sup>41</sup> Por. tamże.

<sup>42</sup> Tamże.



Idei (wydarzenia Chrystusa). Wprawdzie można sobie wyobrazić nieskończoną różnorodność w Boskim planie świata, „bo jedna i ta sama Idea może się odbijać i ukazywać w miliardach zwierciadeł”<sup>43</sup>, jednak samej „Idei” powielać nie można, ponieważ jej treść będzie zawsze taka sama dla każdego odbicia<sup>44</sup>. Należy zdaniem von Balthasara strzec się dwu skrajności.

Pierwszą jest „akcentowanie dowolności w powielaniu możliwych odzwierciedleń idei, w tym sensie, że spośród nieskończonej liczby możliwych światów Bóg wybierałby jeden na zasadzie przypadku”<sup>45</sup>. Niemożliwe stałoby się wówczas określenie, który ze światów jest najlepszy, to co w jednym wydawałoby się najlepsze, byłoby przeszkodą czegoś lepszego w drugim. Jedną z możliwości byłby świat, w którym wolność skończona nie uczyniłaby fałszywego kroku, wówczas Syn nie miałby okazji zmanifestować absolutnego charakteru swojej miłości, stając się „grzechem” i pozwalając się przybić do krzyża w opuszczeniu przez Boga<sup>46</sup>.

Drugą skrajność wyprowadza Balthasar z faktu odkupienia świata „przez Jego krew” (Ef 1,7). Można wnioskować, że „ten porządek świata, w którym ukazuje się cała otchłań miłości Boga, mógłby się okazać dla Jego woli czynnikiem przymusu (zakładając, że w ogóle chciałby stworzyć świat)”<sup>47</sup>. W takim przypadku z grzechu czyniłoby się konieczny warunek epifanii miłości, a także wola Syna do oddania się przymuszałaby niejako do tego wyboru całą Trójcę. Unikając tych dwu skrajności, zdaniem szwajcarskiego teologa można słać wybrany świat jako najlepszy, „dlatego że Bóg w swej absolutnej wolności wybrał go jako najbardziej adekwatne odbicie Idei dobrowolnie posłusznego Syna”<sup>48</sup>. Należy odrzucić jako bezowocne wszelkie spekulacje na temat światów możliwych i zająć się tym jedynym istniejącym realnie, w którym miało miejsce Objawienie.

## RÓŻNICA W BOGU FUNDAMENTEM ZRÓŻNICOWANIA

Stworzenie świata na bazie wewnątrztrynitarnych relacji, a także wewnątrz tych relacji posiada swoje daleko idące konsekwencje. Na boskiej, wewnątrztrynitarniej różnicy opierają się wszystkie pozostałe różnice, w tym także różnica pomiędzy Bogiem a światem. „Początkowo wydaje się, że obie te różnice nie pozostają do siebie w żadnym stosunku”<sup>49</sup>. Jest to tylko pozorne złudzenie. Jak wyjaśnia von Balthasar, Objawienie od pierwszych stron Księgi Rodzaju podkreśla absolutną wolność i suwerenność Boga względem swojego stworzenia, a Pismo Święte nie

<sup>43</sup> Tamże, s. 255.

<sup>44</sup> Por. tamże.

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> Por. tamże, s. 256.

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> Tamże.

<sup>49</sup> TL II, s. 165.

pozostawia żadnej wątpliwości co do tego, że świat nie jest konieczny dla Boga, lecz zawdzięcza istnienie Jego miłującej szczodrości. „Tym samym przepaść między Stwórcą a stworzeniem nawet przy całym obdarowaniu tegoż łaską i jego «uczestnictwa w boskiej naturze» staje się pomimo tak wielkiego podobieństwa nieprzekraczalna, a wszelkim próbom religii i mistyki naturalnej zostaje odcięta droga do ich utożsamienia”<sup>50</sup>. Jednakże dzięki Objawieniu Trójcy został stworzony pomost ponad tą trwałą przestrzenią: „skoro w Bożej tożsamości istnieje ktoś Drugi, który zarazem jeszcze jest obrazem Ojca i tym samym praobrazem wszystkiego, co może zostać stworzone, skoro w tej tożsamości istnieje Duch, który jest dobrowolną, bezbrzeżną miłością «Jednego» i «Drugiego», to inność stworzenia, ukierunkowana na praobraz boskiej inności, i jego istnienie-w-ogóle, które zawdzięcza sobie wewnątrzboskiej wolności, zostają ustawione w pozytywnym stosunku do Boga [...]”<sup>51</sup>. Dzięki temu różnica w Bogu i różnica w świecie mogą być w pewien sposób porównywalne. Zdaniem Balthasara stworzenie nie jest jedynie „z Boga”, tym samym nie jest z całym swoim istnieniem do Niego odniesione jako Tego, który stanowi jego początek, zachowuje je i jest jego ostatecznym celem, ale równie wyraźnie stworzenie jest odniesione do hipostaz: „przede wszystkim do praobrazu wszystkich obrazów, Syna, który im uobecnia Ojca, a także do Ducha, który jest «osobową» podstawą stwórczej wolności trójjedynego Boga”<sup>52</sup>. Owo odniesienie następuje także z powodu odróżnienia pierwotnego, różnicy właściwej stworzeniu, jak też mocą niemożności jej zrozumienia samej w sobie bez wskazania na wewnątrzboską różnicę. „Niemożność dojścia do skutku tożsamości w ramach różnicy ziemskiej w konkretnej istocie skończonej zakłada wewnętrznie pewną formę różnicy w obrębie tożsamości boskiej”<sup>53</sup>. Pierwotna różnica wewnątrztrynitarna ukazuje w swojej konsekwencji istniejącą w samym bycie Boga podstawę tej różnicy, jaka powstaje pomiędzy Bogiem a światem w momencie, w którym świat zostaje przez Boga stworzony. Podstawą i obrazem różnicy między Bogiem a światem jest różnica, jaka istnieje pomiędzy Osobami Trójcy. W Niej Bóg „jest trzykrotnie różny (*alius*) w tym sensie, że każda z Osób jest odrębna od pozostałych Osób”<sup>54</sup>. Syn jest jedynym Bogiem właśnie jako Syn, a nie jako Ojciec. „Ale równocześnie Bóg nie jest trzy razy różny od siebie samego (*aliud*). Bóg pozostaje tym samym w swej naturze”<sup>55</sup>. Z tego powodu rzeczywiste zróżnicowanie w Bogu nie kłóci się z Jego jednością. Dlatego też możliwe jest stwarzanie przez Boga przestrzeni dla innych stworzeń. „Stworzenie musi, w ostatecznym rozrachunku, być postrzegane na sposób trynitarny”<sup>56</sup>. Przez to, że istnieje różnica w samym

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> Tamże, s. 165-166.

<sup>52</sup> Tamże, s. 166.

<sup>53</sup> Tamże.

<sup>54</sup> J. O'Donnell, *Klucz do teologii*, s. 101.

<sup>55</sup> Tamże.

<sup>56</sup> Tamże, s. 102.

Bogu, istnieje także różnica pomiędzy bytami w świecie stworzonym, a także różnica (dystans) pomiędzy Bogiem i światem, który może być pogłębiany przez wolność skończoną.

Odmienność Boga od świata jest podstawą powstawania różnych wolności. Pojawia się jednak niebezpieczeństwo oddzielenia się tych wolności od Boga. „Nieskończona odległość dzieląca świat od Boga ma podstawę w innej, archetypicznej odległości dzielącej Boga od Boga”<sup>57</sup>. Syn na dar zrodzenia Ojca reaguje dziękczynieniem. Tak samo wolność skończona powinna zareagować na dar stworzenia. Opowiadając się przeciwko Bogu, błogosławiona różnica miłości zostaje wypaczona i zamieniona w odłączenie świata od Boga<sup>58</sup>. „W różnicy: Ojciec-Syn, należącej do samej natury Boga, znajdują swoją podstawę wszystkie inne różnice nie związane z Jego naturą – a także różnica grzechu, umożliwiającą odmienność Boga od świata”<sup>59</sup>.

## WOLNOŚĆ SKOŃCZONA

„Stworzenie wolności skończonej przez Wolność Nieskończoną stanowi punkt wyjścia całej teodramatyki”<sup>60</sup>. Zaistnienie wolności skończonej możliwe jest tylko w Wolności Nieskończonej. Nie można jej umieścić w próżni, ponieważ taka nie istnieje<sup>61</sup>. Od Wolności Nieskończonej otrzymuje ona swą strukturę oraz zasady działania. Nie są one narzucone z zewnątrz, ale są wpisane w jej wnętrze. Jednym z jej istotnych elementów jest charakter społeczny. „Wolność skończona istnieje jedynie dzięki kontaktom międzyludzkim; każda nowa istota zawdzięcza swe istnienie innym ludziom i osiąga dojrzałość poprzez kontakty z drugim człowiekiem, a więc przez dobrowolne relacje z innymi wolnościami”<sup>62</sup>. Owocem relacji staje się świadomość odrębności. Człowiek odkrywa własne „ja”, a także świadomość tego, że jest sobą, a nie kimś innym, pośród wielu innych bytów. Jednak to, co najbardziej własne, nie oddziela człowieka od reszty świata. „Ja” jest darem, który człowiek otrzymuje od innych. Ludzka samoświadomość jest zawsze dwubiegunowa<sup>63</sup>. Będąc świadomy siebie samego, człowiek jednocześnie jest świadom innego. „Należę do siebie samego, należąc równocześnie do tego, co poza mną”<sup>64</sup>. Człowiek, będąc wolny, jest stale w drodze do wolności. Dwubiegunowość, zakorzeniona w ludzkiej świadomości, ma swoje odzwierciedlenie w strukturze

<sup>57</sup> TD II/1, s. 253

<sup>58</sup> J. Batut, *Cierpiący Ojciec?*, „Communio – Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 24 (2/2004), s. 62-63.

<sup>59</sup> Tamże, s. 63.

<sup>60</sup> TD II/1, s. 258.

<sup>61</sup> Por. tamże, s. 263.

<sup>62</sup> Tamże, s. 192.

<sup>63</sup> Por. J. O'Donnell, *Klucz do teologii*, s. 103.

<sup>64</sup> Tamże.

ludzkiej wolności. Należą do niej, zdaniem von Balthasara, samookreślenie oraz przyzwolenie<sup>65</sup>. „Pierwszy z nich wskazuje na własną aktywność człowieka, jego wolność wyboru, drugi sugeruje otwarcie się na prowadzący do akceptacji dialog z innego rodzaju wolnością”<sup>66</sup>.

Samookreślenie jest zawarte w posiadaniu przez człowieka samego siebie. Człowiek jest świadom tego, że niezależnie od uwarunkowań somatycznych i instynktownych poruszeń kieruje sam sobą na płaszczyźnie duchowej oraz jest przyczyną swego chcenia, jak również dokonywania takiego, a nie innego wyboru. Analizując ten biegun wolności, Balthasar wiele czerpie z Tradycji. Możliwość samookreślenia stworzeń (ludzi, aniołów), rozumiana była przez Ojców jako użyczony im dar Boży<sup>67</sup>. Sporo uwagi Balthasar poświęca poglądom św. Ireneusza, który polemizował z gnozą. Twierdził m.in., że udzielona człowiekowi wolność nie jest krępowana przez Wolność Nieskończoną, ta bowiem do niczego nie zmusza. Człowiek został od początku stworzony razem ze swoją autonomią, aby dobrowolnie trzymał się rady Boga. Pojawia się jednak pytanie: czy taka wolność nie będzie z konieczności zawodna? Albo inaczej: dlaczego Bóg od początku nie stworzył aniołów i ludzi jako istot bezgrzesznych?<sup>68</sup> W odpowiedzi Ireneusza pojawia się jego ulubiona idea: „wolność skończona musiała najpierw przekonać się doświadczalnie o swej skończoności i brakach, przemierzyć niejako cały obszar swych możliwości, ażeby przez to doświadczenie (*peira*) zrozumieć, że swoją doskonałość może osiągnąć tylko za Bożą radą i natchnieniem”<sup>69</sup>. O takiej idei doświadczenia mówi przypowieść o synu marnotrawnym. Jest to „doświadczenie negatywne wolności, które pokazuje, że gdy oddała się od Wolności Nieskończonej, wtedy marnieje i ginie”<sup>70</sup>. Podobnej odpowiedzi udziela Ireneusz na pytanie, dlaczego zbawienie przyszło tak późno – ponieważ najpierw musiało dojrzeć doświadczenie<sup>71</sup>. W tym się objawia Boża wspaniałość (obdarzenie wolnością) oraz cierpliwość (znoszenie ludzkiego błędzenia, a także troska i towarzyszenie człowiekowi, czyli ostatecznie Boża miłość). Poglądy Ireneusza zainspirowały Grzegorza z Nyssy, który czerpiąc także z Orygenesesa, zastanawiał się nad problemem ludzkiego wyboru. Samostwarzanie się człowieka jest czystym produktem wolności wyboru<sup>72</sup>. Grzegorz w swoich dziełach gromadził terminy wyrażające „królewską godność” wolności człowieka, która jest dla niego „niezależnością” oraz „panowaniem nad sobą”.

<sup>65</sup> Por. TD II/1, s. 201-230.

<sup>66</sup> S. Budzik, *Dramat odkupienia: kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda H. U. von Balthasara i R. Schwagera*, Tarnów 1997, s. 199.

<sup>67</sup> Por. TD II/1, s. 203.

<sup>68</sup> Por. tamże, s. 204.

<sup>69</sup> Tamże.

<sup>70</sup> Tamże.

<sup>71</sup> Por. tamże, s. 205.

<sup>72</sup> Por. tamże, s. 208.

Przymioty te, przynależne właściwie Bogu, czynią człowieka „równym Bogu”<sup>73</sup>. Jednakże to podobieństwo do Boga zawiera w sobie pewne niebezpieczeństwo. Moc stworzenia tego, czego nie jest w stanie stworzyć Bóg – zło. Staje się ono rzeczywistością jedynie woli skończonej<sup>74</sup>. Dzięki możliwości dokonywania wyboru Grzegorz czyni człowieka autentycznym partnerem Boga. Ludzkie podobieństwo do Boga może być ze swej istoty jedynie ograniczone. Tym samym ograniczony będzie również jej produkt, czyli zło. „I tak samo jak u Ireneusza, skończoność ta musi znaleźć odbicie w doświadczeniu ludzkości, z tym że Grzegorz jest jeszcze bardziej pesymistyczny niż jego poprzednik: jego zdaniem zło musi «osiągnąć apogeum», ażeby dotknąć swej wewnętrznej granicy”<sup>75</sup>. Swoim opisem Grzegorz kończy pewien cykl, który pojawi się dopiero w nowożytności, zainaugurowany rzekomo przez Pico della Mirandolę swoją nową definicją wolności. Teza ta, jak pisze Balthasar, została obalona przez H. de Lubaca. Pico sławił wolność, jaką Bóg dał człowiekowi, jako „największy cud natury”, dzięki której potrafi on, opierając się na pierwotnej indyferencji, sam określać swą własną naturę, stając się śmiertelnym lub nieśmiertelnym, anielskim lub zwierzęcym<sup>76</sup>. Te możliwości sytuują człowieka w bezpośredniej bliskości Boga. Nie oznacza to jednak „przebóstwienia”. Pico przypomina nieustannie w swoich działach, że dopełnienie ludzkiej wolności, która daje mu to, czym mógłby, powinien i chciał być na podstawie swojej pierwotnej indyferencji, może zrealizować się tylko za sprawą Ducha Świętego<sup>77</sup>. Włącza tym samym swoją refleksję do wolności absolutnej i wskazuje na jej drugi biegun, jakim jest przyzwolenie.

Pierwszy biegun wolności skończonej od razu odsyła do drugiego, to znaczy usytuowania człowieka „w stanie wyższej «indyferencji», która nie tylko może, ale i musi wybierać, ponieważ wolność realizuje się w decyzjach dotyczących wszystkich pozostałych bytów”<sup>78</sup>. Zdaniem Balthasara oznaką braku i zarazem bogactwa jest wychodzenie z siebie i wchodzenie w sferę drugiego. To zdwojenie staje się wezwaniem do podejmowania nowej decyzji: „Wolność skończona może próbować wykorzystać swe otwarcie dla «wzbogacenia» siebie samej albo też dojrzy w nim możliwość powierzenia się Wolności Nieskończonej i Bytowi wyzwalającemu”<sup>79</sup>. Przypadek pierwszy postrzega wszystko, włącznie z Bogiem, jako środek prowadzący do zadowolenia siebie samego. Drugi natomiast, zdaniem von Balthasara, brzmi mniej abstrakcyjnie, jeżeli weźmie się pod uwagę codzienne doświadczenie, w którym wolność stworzona zderza się z innymi wolnościami, podobnymi do niej. Nie może ich sobie przywłaszczyć ani podporządkować, ponieważ druga

<sup>73</sup> Por. tamże.

<sup>74</sup> Por. tamże, s. 209.

<sup>75</sup> Tamże.

<sup>76</sup> Por. tamże, s. 214.

<sup>77</sup> Por. tamże, s. 214-215.

<sup>78</sup> Tamże, s. 215-216.

<sup>79</sup> Tamże, s. 216.

wolność musi najpierw otworzyć swoje wnętrze. „To społeczne zapośredniczenie, w którym wolności wzajemnie się wzbogacają swą «bezinteresownością», stanowi wstępny i decydujący warunek zrozumienia tego, że wszelka relacja między wolnością skończoną i nieskończoną ujawnia swój sens jedynie przy założeniu spontanicznego otwarcia Wolności Nieskończonej»<sup>80</sup>. Samoposiadanie, pierwszy filar wolności skończonej, zawiera w sobie moment absolutu, „nieskończoną skończoność”<sup>81</sup>, która doświadcza siebie jako „otrzymanej od drugiego”, a zatem nie potrafi dać sobie początku ani też nie potrafi osiągnąć swojego celu przez zagarnianie dóbr i wartości. Rozważania te doprowadzają Balthasara do granicznej idei spontanicznego otwarcia Wolności Nieskończonej, do pytania: czy wolność skończona może znaleźć dopełnienie w Wolności Nieskończonej i w jaki sposób, bez narażania swojej autonomii oraz bez sprowadzania Wolności Nieskończonej na poziom skończonej? Analizując poglądy św. Augustyna, Grzegorza z Nyssy i św. Tomasza, von Balthasar dochodzi ostatecznie do wniosku, że wolność skończona rozumiana jako samo-posiadanie „nie ulega przez to «wyalienowaniu»; przeciwnie, dopełnia się ona od wewnątrz przez afirmację owego bytu-w-całości, który odtąd jawi się jako wolna Przyczyna wszystkich rzeczy, w swej nieskończonej wolności konstytuująca wolność skończoną”<sup>82</sup>. Wolność Nieskończona cała znajduje się w wolności skończonej i to do tego stopnia, że podmiot wyłania swoje duchowe wolne akty z głębi wolności nieskończonej. Jednocześnie Wolność Nieskończona nadal wznosi się suwerennie ponad wszelką wolnością skończoną.

## ZŁO – DRAMAT LUDZKIEJ WOLNOŚCI

Chociaż relacja pomiędzy Wolnością Nieskończoną a skończoną stanowi podstawową daną wszelkiej teodramatyki, to jednak dopiero pojawienie się człowieka sprawia, że staje się ona rzeczywistością realną. Zdaniem Hansa Ursa von Balthasara istnieje tylko jedna antropologia: dramatyczna. Kategoria dramatu odgrywa kluczową rolę w nakreślonej przez Balthasara koncepcji dzieła zbawienia.

Zdaniem teologa z Bazylei autorem i reżyserem *wielkiego teatru świata* jest Bóg<sup>83</sup>. „Jako Autor jest odpowiedzialny za tekst dramatu, jako Reżyser troszczy się o doprowadzenie inscenizacji do zamierzonego celu”<sup>84</sup>. Podstawowym zadaniem Boga jako Dramaturga jest wybór aktorów i przydzielenie im ról, zgodnie z ich możliwościami artystycznymi. Zatrudnieni w teatrze aktorzy obdarzeni są darem wolności, inaczej niż w teatrze lalek, gdzie marionetki poruszane są za pomocą

<sup>80</sup> Tamże.

<sup>81</sup> Por. tamże.

<sup>82</sup> Tamże, s. 230.

<sup>83</sup> S. Budzik, *Dramat odkupienia*, s. 190.

<sup>84</sup> Tamże.

ukrytych mechanizmów. Dzięki wolności aktorzy mogą przyjąć zaproponowane im role, odegrać je lepiej lub gorzej, dyskutować z Reżyserem na ich temat, a nawet je odrzucić<sup>85</sup>. Teatrem jest cały świat stworzony przez Boga. Wszyscy w teatrze są aktorami i publicznością jednocześnie. Identyfikując się z przekazanym przez Boga posłannictwem, artysta staje się *osobą* dramatu, tym samym wchodzi na scenę, aby odegrać swoją rolę. Początkiem teodramatycznej akcji jest stworzenie przez Boga wolności skończonej. „Żeby zaistniał dramat, muszą się znaleźć naprzeciwko siebie dwie wolności. Pierwszym zatem warunkiem zaistnienia Boskiego dramatu jest istnienie – «obok» albo «w łonie» absolutnej wolności Bożej – wolności nie-Bożej, stworzonej i partycypującej autentycznie w autonomii wolności Boga, przez to że opowiada się za Nim lub przeciwko Niemu»<sup>86</sup>. W ten sposób dramat rozgrywający się pomiędzy Bogiem i człowiekiem potrafi przyjąć znamiona tragedii z powodu nadużywania otrzymanego daru wolności. Podobieństwo człowieka do Boga, wyrażające się w posiadaniu przez niego wolności, zawiera w sobie pewne niebezpieczeństwo – moc stworzenia zła<sup>87</sup>. Bóg, obdarzając człowieka wolnością, naraził się na ryzyko negacji z jego strony. Dramatyka jest zatem istotnym wzorcem relacji między Bogiem a człowiekiem. Swój pierwowzór posiada w wydarzeniu wewnątrztrynitarnym. „W tym odwiecznym dramacie «ogołocenia» ojcowskiego serca przy zrodzeniu Syna oraz nieustannej obecności przy tym Ducha, otwiera się przestrzeń dla każdego innego dramatu, w tym także dla dramatu między Bogiem a światem»<sup>88</sup>. Dramatyka w stworzeniu wolnych istot jest niezbędna ze względu na godność ich wolności, co należy mieć na uwadze w przypadku zagadnienia teodycei<sup>89</sup>.

Problem zła wiąże się z zagadnieniem wolności<sup>90</sup>, dlatego też tak szczegółowo została ta kwestia opracowana wcześniej. „Stworzenie wolności skończonej przez Wolność Nieskończoną stanowi punkt wyjścia całej teodramatyki»<sup>91</sup>. Istota zła jest trudna do odsłonięcia, ponieważ zło z konieczności samo się przed sobą zasłania, nie rozpoznając siebie. Dlatego potrzebna jest instancja absolutna. Tą instancją, zdaniem Balhasara, jest Biblia: Stary Testament ze swoją teologią przymierza, Nowy z teologią Boga-Człowieka, który bierze na siebie całą winę świata, ukazując ją w całej jej złości jako „grzech»<sup>92</sup>.

Możliwość zła wynika z biegunowości wolności człowieka<sup>93</sup>. Z jednej strony wolność *jest* oddana sama sobie w sposób rzeczywisty, z drugiej jest *świadoma*

<sup>85</sup> Por. tamże.

<sup>86</sup> TD II/1, s. 57.

<sup>87</sup> Tamże, s. 209.

<sup>88</sup> S. Budzik, *Dramat odkupienia*, s. 194.

<sup>89</sup> Por. TD III, s. 138

<sup>90</sup> Por. tamże, s. 125.

<sup>91</sup> TD II/1, s. 258.

<sup>92</sup> Por. TD III, s. 147.

<sup>93</sup> Por. tamże, s. 148.

tego oddania, dlatego też musi siebie zawdzięczać przez samoobjęcie: w akcie wyboru, jednym jedynym<sup>94</sup>. Absolutne, ofiarujące dobro pozostaje w ukryciu ze względu na ten wybór, natomiast samo bycie-ofiarowaną stoi w pełnym świetle dla wolności skończonej. Jest to dla Balthasara punkt wyjścia. Znajduje on potwierdzenie w opowieści o raju. Stworzony przez Boga jako „bardzo dobry”, człowiek posiada swobodne władanie nad całym „ogrodem”. Zakaz spożywania owocu z drzewa przypomina mu o Ofiarodawcy. Owo bycie-dobrym człowieka nie przeszło jeszcze przez żadną próbę, którą stanowi wybór, jego wolność jeszcze siebie nie pojęła, jest przed-etyczna<sup>95</sup>. Autor tego biblijnego opowiadania chce pokazać, zdaniem Balthasara, pochodzenie zła. Kuszenie przez węża, postawienie człowieka przed wyborem i popełnienie grzechu nie jest decydującym dojściem do wolnej samoświadomości. Nawet odrzuciwszy pokusę, zdaniem von Balthasara, człowiek byłby kimś innym niż w początkowym indyferentnym byciu-dobrym. Opcja negatywna zatem nie była koniecznością<sup>96</sup>. Można się na nią zdecydować w momencie, w którym wybierający biegunowi autonomii swojej wolności przyznaje absolutność. W takiej sytuacji „bycie-darowaną” przez Boga i na Niego skierowaną rozplywa się i ginie nie tylko z powodu samego zapomnienia i nieuwagi, ale dlatego, że zostaje pobudzona chęć „bycia jak Bóg”, czyli świadome doprowadzenie do usunięcia różnicy. Bieguny wolności skończonej wzajemnie się ze sobą zazębiają, dlatego też autonomia jest nie do pomyślenia nierozłącznie od dynamiki skąd–dokąd, która właściwie tworzy podobieństwo i obraz Wolności Nieskończonej. W wyłącznym wyborze własnej autonomii dynamika ta zostaje tej ostatniej przyznana i niejako wcielona, tym samym uchodzi teraz dla siebie samej za swoje własne „od-siebie-samej”<sup>97</sup>. W swoim pierwotnym i pozostającym „byciu-darowanym-sobie” darujący nie mógł być pomyślany jako nieobecny, ale jako ktoś, kto w akcie trwale obecnym, na własność przekazuje skończonej istocie coś, co pierwotnie należy do Niego. Tym samym tam, gdzie wolność skończona sama sobie przywłaszcza swoje bycie-darowaną, tam coś należącego do Absolutu zostaje Mu odebrane i przydzielone wolności skończonej, jej samodysponowaniu<sup>98</sup>.

Ma to dla von Balthasara potrójne znaczenie. Po pierwsze, dynamika, która odsyła wolność skończoną do Nieskończonej, przyswaja sobie tylko aspekt mocy, ponieważ dobroć Absolutu (o ile jest doświadczalny jako darowujący) nie może być dołączona do autonomii. Gdy autonomiczna wolność człowieka jest absolutyzowana, może tylko siebie rozumieć jako norma dobra. Inaczej mówiąc, ma dobro w swojej mocy. Jest to wewnętrzna sprzeczność, ponieważ to w Absolutcie dobro jest tożsame z mocą. Wolność skończona z jednej strony chce mieć moc określania

<sup>94</sup> Por. tamże.

<sup>95</sup> Por. tamże.

<sup>96</sup> Por. tamże, s. 148-149.

<sup>97</sup> Por. tamże, s. 149.

<sup>98</sup> Por. tamże.



tego, co jest dobre, a co złe, z drugiej natomiast nie jest w stanie tego prawdziwie wykonać. Ta sprzeczność ukrywana jest przez wolność, która siebie absolutyzuje i autonomizuje. Pozbawia to wolność skończoną nie tylko jej zgodności z wolnością Absolutną, ale także z sobą samą. Jej niedająca się odrzucić skończoność uzurpowała jeden aspekt nieskończoności, sprawiając, że skończoność wolności dla niej samej staje się niezrozumiała i każe się jej wypierać albo ocenia ją jako nieważną i chce, aby zniknęła, albo używa jej samowolnie dla dowodzenia swojej wszechmocy. Owa sprzeczność wewnętrzna przenosi się na międzyludzką relację, sprawiając, że z kochającej solidarności staje się relacją wzajemnie odpychających się punktów absolutnych<sup>99</sup>. Dlatego też Adam zrzucał winę na Ewę, a ona na węża.

Na tym polega drugi aspekt. Sprzeczność musi zostać zatajona. Temu, kto nie chce siebie zawdzięczać, chodzi o jego absolutną tożsamość. Zawsze obecne są przy tym dwa momenty: akt zatajania („bycie-zasłanianą”) oraz jego wynik („bycie-już-niewidoczną”). W ich jednoczesności tkwi zło kłamstwa<sup>100</sup>.

Z kłamstwem wiąże się trzeci aspekt. Władza przywłaszczona musi się kłamstwem zasłaniać. Kłamstwo to nie może samo siebie unieważnić. Wolność skończona, uzurpując sobie władzę, oddziela ją od darowującej ją dobroci, przeciwstawia się Dobru absolutnemu i tym samym podlega Jego sądowi. Kto się „wyzwała” w totalną autonomię, zostaje przez nią, będącą wyłączną autonomią Boga, ujarzmiony tak, że bez „bycia-wyzwolonym” przez Boga nie może się uwolnić z więzów. Utrzymywanie kłamstwa leżało w interesie wolności nieuznającej Boga. W tym interesie jednak działa ona nie według swojej prawdziwej istoty, która objęła jej transcendencję od Boga do Boga, tak że pokonana zostaje przez daną jej do tej transcendencji moc i zostaje „zakrzywiona w siebie samej”<sup>101</sup>.

Hans Urs von Balthasar twierdzi, że człowiek został stworzony do „ogłądania” Boga, „posiadania” Go. Jego cel ostateczny jest zatem nadprzyrodzony i nie ma innego. Będąc świadomy swego „bycia-nie-absolutnym”, może rozumieć siebie jako obraz Absolutnego, wykazując przy tym przyporządkowanie pierwowzorowi. Wszystko to należy do struktury wolności skończonej. W „byciu-wypuszczonej” z Boga zawarte jest „bycie-przyporządkowaną” na powrót Bogu. Aby jednak to przyporządkowanie mogło się w pełni urzeczywistnić, potrzebne jest dobrowolne samootwarcie się Boga. Jeżeli tak się dzieje, wówczas wolności skończonej musi być coś dodane. Tym czymś jest wezwanie do otwarcia się na boskie samootwarcie się. Wezwanie nie może nie być usłyszane, czy wolność skończona otworzy się na nie, czy zamknie. Moment boskiej wolności jest włączony w strukturę wolności skończonej. Zrozumiałe staje się zatem, dlaczego nierespektowanie tego momentu w grzeszniku niechęcącym transcendować oznacza jego samozamknięcie się,

<sup>99</sup> Por. tamże, s. 149-150.

<sup>100</sup> Por. tamże, s. 150-151.

<sup>101</sup> Por. tamże, s. 151.

pozbawione wyjścia<sup>102</sup>. Zawładnięcie grzesznikiem przez „użyczoną” mu jedynie przez Boga moc jest w nim „panowaniem ciemności” (Łk 22,53). Jest to moc przeważająca nad mocą daną samostanowieniu człowieka, dlatego w stosunku do słabości nie zachowuje się ona statycznie, ale daje o sobie znać jako moc stale aktualna, zmierzająca do coraz większego zniewolenia grzesznika. Zarozumiałość grzesznika w stosunku do prawdy absolutnej, której w kłamstwie zaprzecza, ulega pociągowi wewnętrznemu, każącemu mieć grzesznikowi rację. W tym celu posługuje się wszelkimi środkami. Są to przede wszystkim przekręcone aspekty prawdy, z których grzesznik buduje dla siebie rodzaj „twierdzy” przeciw prawdzie rzeczywistej i pozostaje zawsze przygotowany na atak. Obraz ten jest wzięty od św. Pawła, który mówi, że jego oręż „posiada moc burzenia, dla Boga twierdz warownych” (2 Kor 10,4). Przypomniany zostaje przez Balthasara obraz walki po to, aby wydobyć na jaw dramatyczną sytuację konfliktu pomiędzy „zawsze-więcej” mocy i dobroci Boga oraz „zawsze-więcej” obwarowującego się zła. Moc zła, która nie tylko zniewala człowieka, ale także pogrąża go w coraz większe zło, ujawnia się w całej swojej rozciągłości dopiero wobec Objawienia się Boga. Jedność dobroci i mocy Boga musi się najpierw objawić jako gniew, aby następnie moc Jego dobroci mogła się ujawnić jako zmiłowanie się nad grzesznikiem<sup>103</sup>.

## GRZECH I CIERPIENIE

Temat grzechu należy rozpocząć od zagadnienia grzechu pierwotnego, ponieważ, jak podaje definicja, przez decyzję przeciwstawienia się Bogu jednego człowieka, ojca całej rodziny ludzkiej, rodzina ta została wtrącona w pewnego rodzaju niedobór łaski. Ów niedobór jest źródłowym powodem licznych grzechów osobistych każdego człowieka, jak też przyczyną niezdolności w dążeniu do ostatecznego celu, jakim jest Bóg. Balthasar nie do końca zgadza się z takim ujęciem. Wprawdzie grzeszenie wyobcowuje człowieka, zmniejsza, czy nawet niszczy jego związek ze wspólnotą, jednak nie można powiedzieć, że niszczy istotowy związek człowieka z Bogiem<sup>104</sup>. „Trzeba się zgodzić na stwierdzenie, że grzech pierwotny pozostaje nie dającą się do końca rozjaśnić tajemnicą Bożego Objawienia”<sup>105</sup>. Dla autora Księgi Rodzaju jest oczywiste, że dzieci pierwszej pary rodzą się w stanie grzechu i mają udział w jego skutkach. Grzech „skazuje wszystkie następne pokolenia na określoną niezdolność natury do przyjęcia łaski dla niej przeznaczonej, a przez to na pewien nieporządek natury”<sup>106</sup>. Dla św. Pawła

<sup>102</sup> Por. tamże, s. 151-152.

<sup>103</sup> Por. tamże, s. 152-153.

<sup>104</sup> Por. tamże, s. 168-169.

<sup>105</sup> E. Piotrowski, *Teodramat*, s. 94.

<sup>106</sup> Tamże, s. 95.

grzech pierworodny jest przyczyną i zasadą każdego osobistego grzechu (Rz 5,12), wszyscy zgrzeszyli osobiście, ulegając złu<sup>107</sup>.

Z grzechem związane jest zagadnienie cierpienia. Istnieje cierpienie, które grzeszni ludzie sobie zadają i które można zapisać w ciężar ludzkich grzechów. Przez zamierzone zło człowiek zakłóca porządek istnienia, a także szkodzi własnej naturze. Zaburzenie porządku stworzonego przez Boga świata, zdaniem Balthasara, Bóg karze cierpieniem równoważącym zło<sup>108</sup>. „Cierpienie wychowuje, przygotowuje, do powagi życia i śmierci i zwraca uwagę człowieka na ostateczny jego cel”<sup>109</sup>. Cierpienie pobudza człowieka, nakazuje mu podejmować walkę z przeciwnościami. Dla wielu cierpienie staje się pobudką do czynnej miłości bliźniego.

Jednak taki rodzaj oswajania cierpienia w kontekście Księgi Hioba wydaje się dla Balthasara krótkowzroczny. Cierpienie bowiem przekracza miarę tego, co można zrozumieć jako „sprawiedliwe”, staje się ono nieznośne. Obecne na scenie świata cierpienie wymyka się ludzkiej kontroli. Ten niepojęty ogrom bólu świata, przerastający możliwości rozumowe człowieka, wskazuje, że w samym stworzeniu są przestrzenie, nad którymi ono nie panuje, oraz że Bóg może reagować na zachowanie człowieka w sposób bardziej nieskończony, niż człowiek uważałby za wskazane. Oba te wymiary dostrzega von Balthasar w Apokalipsie, w której jest mowa o straszliwym cierpieniu. Aspekty pedagogiczne cierpienia zostają jakby umyślnie pominięte. Ból sprawia, że winni jeszcze bardziej odwracają się od Boga i umacniają w grzechu. Zesłane cierpienie nie jest zatem rozpoznane i uznane. Istnieje bowiem niepojęte i niesprawiedliwe cierpienie, jak np. niewinnych dzieci (które, jak pisze Balthasar, jest przyczyną ateizmu Iwana Karamazowa<sup>110</sup>). Obecność tego typu cierpienia jest przyczyną buntu wobec Boga. Ból świata utrudnia człowiekowi dostęp do Boga, sprawia, że nie jest On w stanie uwiarygodnić się przez wydarzenia na ziemi<sup>111</sup>. Jest to jeden z podstawowych postulatów teodycei (dlaczego istnieje tyle zła i cierpienia w świecie stworzonym przez dobrego Boga?). Problem zaostrza się tym bardziej, że suma wszystkich następstw zła moralnego nie obejmuje jeszcze całego bólu świata. Pozostaje jeszcze cierpienie fizyczne, na które obok natury człowieka narażona jest także natura zwierząt<sup>112</sup>. Balthasar dostrzega istotowy związek człowieka z całym kosmosem. O solidarności tej świadczy oczekiwanie zbawienia przez całe stworzenie (Rz 8,20).

Pojawia się jeszcze jeden problem, który całe teodramatyczne podejście stawia pod znakiem zapytania. Chodzi o słowa św. Pawła: „Sądzę bowiem, że cierpień teraźniejszych nie można stawiać na równi z chwałą, która ma się w nas objawić” (Rz 8,18). A także: „Niewielkie bowiem utrapienia naszego obecnego czasu gotują

<sup>107</sup> Por. TD III, s. 174.

<sup>108</sup> Por. tamże, s. 177.

<sup>109</sup> TD III, s. 174, cyt. za: E. Piotrowski, *Teodramat*, s. 99.

<sup>110</sup> Por. TD III, s. 178.

<sup>111</sup> Por. tamże, s. 179.

<sup>112</sup> Por. tamże, s. 180.

bezmiar chwały przyszłego wieku” (2 Kor 4,17). Wydawać się może, że rozwiązanie całego dramatu wskazuje na zupełnie niedramatyczny punkt końcowy. Czy stan ostateczny, poza wszelkim cierpieniem ziemskiej egzystencji, nie jest jedynym ważnym i trwałym owocem wszystkiego, dzięki czemu o całej dramatyczności można zapomnieć<sup>113</sup>? Wiąże się to z pytaniem o związek pomiędzy życiem doczesnym i wiecznym. Balthasar twierdzi, że życie wieczne nie jest kontynuacją życia ziemskiego, nie zaczyna się ono po śmierci, ale stoi w poprzek niego<sup>114</sup>. Pamiętać należy, że mimo braku prostej kontynuacji pomiędzy życiem na ziemi a życiem wiecznym, ziemskie życie w niebie nie będzie tylko wspomnieniem, ale obecnością w nowym świetle<sup>115</sup>. Ludzki ziemski dramat nie stanie się przeszłością, lecz będzie chwilą obecną<sup>116</sup>. Człowiekowi natomiast, jeżeli nie chce sprzeczności buntu, pozostaje czekanie na odpowiedź Boga. Jest nią szaleństwo Krzyża.

## WCIELENIE – ZJEDNOCZENIE DWÓCH WOLNOŚCI

Miłość Boga potrafi zbawczo naprawić grzeszne odejście człowieka, przemieniając dramat dziejący się między Bogiem a człowiekiem w tragedię. Bóg posyła swojego Syna, który staje się głównym Aktorem. „Wejście Chrystusa w historię nie osłabia jej dramatycznego charakteru, wręcz przeciwnie, dodaje teodramatyce szczególnego napięcia: oto w Osobie Jezusa Chrystusa dotykają się bezpośrednio wolność stworzona i niestworzona, pierwszy i drugi Adam, Alfa i Omega świata”<sup>117</sup>.

Posiadając dwie natury, Boską i ludzką, Jezus Chrystus posiada dwie wolności, Nieskończoną i skończoną. Dzięki temu dramat dziejący się między Bogiem a człowiekiem, przemieniony przez nadużycie wolności wyboru w tragizm oddalenia, zostaje pokonany. W Jezusie dochodzi do maksymalnego zbliżenia Boga i człowieka, jakiego nigdy wcześniej nie było. W Chrystusie dostrzega von Balthasar idealną przestrzeń dla wspólnej gry dwóch wolności. „W jedynej w swoim rodzaju ludzkiej postaci Chrystusa definitywnie konkretyzuje się nieskończona boska wolność i dochodzi do *doskonałej harmonii* wolności skończonej i nieskończonej”<sup>118</sup>. W podwójnej woli Jezusa cały teodramat znajduje swoje centrum.

Postępowanie Jezusa wydaje się zaskakujące. Z jednej strony rezygnuje ze swojej Boskości (Flp 2,6), z drugiej natomiast swoją ludzką wolę poddał woli Ojca. Swoją postawą Jezus objawia, że wolność skończona może się wypełnić tylko w Wolności Nieskończonej<sup>119</sup>. Jezus harmonizuje w sobie to, co wydaje się nie do

<sup>113</sup> Por. tamże, s. 184.

<sup>114</sup> E. Piotrowski, *Teodramat*, s. 187.

<sup>115</sup> Tamże, s. 188.

<sup>116</sup> Por. TD III, s. 185.

<sup>117</sup> S. Budzik, *Dramat odkupienia*, s. 208.

<sup>118</sup> ChrPDP, s. 255.

<sup>119</sup> Por. TD II/1, s. 278.

pogodzenia. Kluczową rolę odgrywa tutaj pojęcie kenozy. Stanowi ono, według Marka Pyca, „wyraz solidarności z grzesznikami i pragnienie wykupienia ich z niewoli grzechu i śmierci”<sup>120</sup>. Stan kenozy powoduje w Chrystusie dramatyczne napięcie między wolnością skończoną i nieskończoną. „Z jednej strony – bezgraniczna uległość woli Ojca, woli «Tego, który Mnie posłał» (J 6,38), posunięta aż do stawiania jej na swoją własną, opierającą się tamtej w momencie cierpienia i trwogi. Z drugiej strony absolutna pewność Jezusa, że Ojciec «zawsze Go wysłuchuje», za co Mu publicznie składa dzięki (J 11,41)”<sup>121</sup>. Von Balthasar stara się przybliżyć niezgłębioną tajemnicę osoby Jezusa, w której są jednocześnie możliwe *wolność* zstąpienia oraz *brak wolności* bycia poddanym zstąpieniu<sup>122</sup>. Słowo Ojca, na zasadzie w pełni wolnej decyzji, wchodzi w ludzką wspólnotę i jako człowiek dźwiga los i przeznaczenie wszystkich. Swoim życiem Jezus daje wzorzec dla wolności skończonej. Jest tym, który bezbłędnie odgrywa swoją rolę na dramatycznej scenie. Przez swoje posłuszeństwo Ojcu naprawia nieposłuszeństwo Adama, dając przykład innym wolnościom (J 13,15). W Nim wolność skończona zostaje ostatecznie zrealizowana. Udziela historii świata dynamicznego ukierunkowania ku pełni wolności, zgodnego z wolą Boga<sup>123</sup>. Skończonej wolności zostaje otwarta przestrzeń konieczna do jej realizacji. „To, że wszystko zostało zaplanowane w Słowie, które w pełni czasów miało stać się ciałem, oznacza, że wszyscy już od zawsze zawarli są w ramach normy, która w określonym momencie w sposób definitywnie znaczący wychodzi na jaw w Chrystusie”<sup>124</sup>.

Norma ta jednak wymaga odpowiedzi ze strony wolności skończonej. Ukazuje się tu dramatyczny rys ludzkiej natury. Powodzenie inicjatywny Boga uzależnione jest bowiem od wolnej decyzji wolności skończonej. Człowiek może decydować, za jaką wolnością się opowiada. Zdaniem Balthasara fakt, że ludzkiej wolności pozostawiona jest sfera działania, potwierdza, że Bóg nie zamierza człowieka przytłaczać, ale szanuje jego wolną wolę i tajemniczo prowadzi go ku swoim celom. Moc wolności nieskończonej, jak wyjaśnia M. Pyc „nie zniewala, lecz *gwarantuje wolność*, przewyższającą wszelkie zniewolenie otwierając przestrzeń dla nieskończonego dialogu”<sup>125</sup>. Bóg przewidział możliwość negacji ze strony stworzenia, dlatego nie chcąc go zniewolić, realizuje niepojęty zamysł doprowadzenia człowieka do odpowiedzi pozytywnej. „Między świętością wolności nieskończonej i zaturą wolności skończonej, która popadła w grzech, rozwiera się otchłań”<sup>126</sup>. Tylko zwrócenie się Boga może wybawić stworzenie z tej zatury. Dokonuje się to w Jezusie Chrystusie, który wyzwala wolność skończoną, stając się człowiekiem.

<sup>120</sup> ChrPDP, s. 256.

<sup>121</sup> TD II/1, s. 283.

<sup>122</sup> Por. ChrPDP, s. 257.

<sup>123</sup> Por. tamże, s. 258.

<sup>124</sup> Tamże, s. 259.

<sup>125</sup> Tamże, s. 260.

<sup>126</sup> Tamże.

Jezus nie tylko wyzwala ludzką wolność, ale także ją zabezpiecza. Nawet jeżeli człowiek źle odgrywa powierzoną mu rolę, Bóg pozostaje wierny swemu pierwotnemu zamysłowi. Pozostawia człowiekowi wolność wyboru, w tym możliwość zatracenia. Może tak uczynić, ponieważ jest w stanie wziąć na siebie pełną odpowiedzialność i pomieścić w sobie tę stratę. „Okazuje się to możliwe wyłącznie w doskonale posłusznym woli Ojca wcielonym Synu Bożym”<sup>127</sup>. Dzięki temu inicjatywa Boga jest odwiecznie zabezpieczona w Chrystusie. „On stanowi doskonale przypieczętowanie i wypełnienie dialogu między Bogiem i światem, a więc przymierza między nieskończoną i skończoną wolnością”<sup>128</sup>. W soteriologii von Balthasar znajduje odpowiedź na problemy teodycei.

Dla Balthasara Bóg jest w stanie znieść całą wolność stworzonego przez siebie dzieła, ze wszystkimi jego konsekwencjami, jednocześnie pozostając sobą. Jest On w stanie znieść całą bezbożność, ostatnią możliwą konsekwencję ludzkiej wolności, dlatego że jest w stanie zstąpić w przestrzeń pozbawioną Boga. Stając się człowiekiem, Syn Boży bierze na siebie konieczność śmierci stworzenia, udaje się tam, skąd żaden człowiek sam nie może się uratować, i objawia ostatecznie swoje zaangażowanie w los świata.

## EVIL – THE DRAMA OF HUMAN FREEDOM AS SEEN BY HANS URS VON BALTHASAR

### Summary

The existence of evil in the world is one of the fundamental issues for which humans are still looking for an answer. Hans Urs von Balthasar finds it in the possibility of human freedom. What was supposed to be the greatest gift for humans – to be free, relational, created in the image and likeness of the first relation – becomes a curse for them when they try to overcome a difference that exists between them and the Creator. In this way, humans admits absoluteness to their freedom. In order to decide on the good, they eventually fall into a lie that separates them from God. The drama is turned into tragedy. Its solution Balthasar finds in soteriology. God allows humans to have their choices even if they are choices of evil, because He takes responsibility for human actions. When in Jesus Christ, entering the scene of theodrama He shows human the right way to play their role. Simultaneously by the power of the union of two freedoms, He overcomes the formed distance, redeeming humans from evil, in which they fell.

---

<sup>127</sup> Tamże, s. 261.

<sup>128</sup> Tamże, s. 262.